

объяснения как общественных, так и природных явлений. Перспектива изменяется с того момента, как мы отказываемся понимать социальность в форме органического целого или в форме связи изолированных индивидов. «Метафора “социальной связи” неудачно сообщает “субъектам” (то есть объектам) гипотетическую реальность (реальность “связи”), которой она старается придать сомнительную “интерсубъективную” природу, будто бы наделенную добродетелью связывать объекты друг с другом. На этом зиждется как экономическая связь, так и связь признания. Однако сам факт появления перед другими первичен по отношению к упорядоченности связей. Его не возникает между уже данными субъект-объектами. Здесь возникает союз *между* как таковой»¹¹.

Общество есть пространство со становящимися, динамическими, складывающимися, трансформационными процессами, связями, которые невозможно описать, объяснить однажды и навсегда. Мы лишь можем свидетельствовать о некоторых закономерностях, проявляющих себя в той или иной степени и формах в актуальной социальной реальности. Поэтому модальности экстериорности и интериорности выделяются здесь как основные модальности современной социальности с принципами ее складывания, сохранения и развития.

А. С. Железнов

Вражда и способность к существованию

Если мы спросим себя о том, была ли в истории философии до сих пор построена полноценная теория вражды, мы будем вынуждены дать отрицательный ответ. Причем речь идет не о том, что тема вражды замалчивалась или игнорировалась. Напротив,

¹¹ Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М. : Водолей, 2009. С. 65–66.

© Железнов А. С., 2013

о вражде в ее разных ипостасях говорится довольно много, но эти разговоры, как правило, остаются весьма поверхностными. Вражда понимается так, как будто она является проявлением отношений (условий, событий), не имеет своего собственного смысла, представляется следствием или проявлением разного рода оснований и, прежде всего, необходимости распределения ограниченных ресурсов. Такого рода подход отчетливо просматривается в философии Нового времени, где обстоятельства, вызывающие вражду, описываются различным образом. Например, у Гоббса мы находим «войну всех против всех», становящуюся результатом несогласованного проявления заботы о себе, столкновения за ограниченные ресурсы («если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами»)¹; у Руссо обнаруживаем вражду, возникающую в результате распада естественного состояния, появления частной собственности и неравенства, вызывающих раздоры. Подобная трактовка вражды находит свое выражение в конфликтологии, отрасли знания, позиционирующей себя в качестве науки, позволяющей определять «источники возникновения конфликтов» и отыскивать пути преодоления конфликта за счет уничтожения его предпосылок.

Критичным для нас является то, что в рамках такого подхода мы упускаем то единственное, что может иметь смысл в разговоре о вражде, а именно: ее отношение к способности индивида к существованию. Проще говоря, вражда представляет собой некоторое побочное последствие, ошибку, возникшую по причине того, что некоторые люди различным (и случайным) образом реализовали свою способность к существованию. Если бы они реализовали ее по-другому, то, вполне возможно, что вражды бы и не было. Отсюда, в общем-то, следует и морально негативная оценка вражды: она отрицается как деструктивное начало, как то, что разрушает исходный (или пред-начальный), гармоничный мир, прекращает статус-кво, который проще оправдать, чем поменять.

¹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М. : Мысль, 2001. С. 164.

Бесспорно, что такое понимание вражды не лишено смысла: многие банальные повседневные конфликты могут быть описаны именно в рамках данной модели: есть интересы сторон, противоречие между которыми определяется «положением» вещей, сложившимися условиями. Вражда, вызванная этим положением вещей, легко прекращается в момент разрешения противоречия. Этот тип вражды мы можем обозначить как «противостояние» — он действительно предполагает некоторую «топологию», конкретное расположение субъектов по отношению к той роли или положению, которую занимает другой. Противостояние, таким образом понятное, всегда ограничено контекстом, оно длится лишь до тех пор, пока есть что делить, пока интересы сторон пересекаются, касается лишь роли или положения другого, противостоящих этим интересам. Противостояние оставляет другого, твоего противника, свободным от определений — другой классифицируется как препятствие вполне конкретному действию. Вместе с тем попыток абсолютизировать свою вражду, утвердить постоянность вражды с этим другим не происходит.

В рамках нашего исследования мы не будем уделять более пристального внимания противостоянию, связанному с воплощением способности к существованию весьма опосредованно, выражающему те условия (и ту субъективность), в которых уже реализовалось существование индивида. Выявленными нами чертами противостояния объясняется и постоянный соблазн трактовать любую вражду только как противостояние: таким образом, мы оставляем себе возможность не признавать вражду непосредственным способом существования, сводить ее только к эффекту, полученному случайно, в результате некоторого неудачного стечения обстоятельств. Следовательно, сама способность к существованию оказывается очищенной от возможной связи с «предсудительными» действиями. Такая трактовка позволяет нам избавиться от страха того, что вражда также может быть неискаженной, чистой формой существования или утверждения своей способности быть. Нам не следует бояться задаваться этим вопросом, но, наоборот, следует

спросить себя о том, как именно во вражде может реализовываться способность к существованию.

Прежде чем приступить собственно к анализу вражды как способа существования нам следует сказать, что избранный нами подход во многом проистекает из философии Ницше. Так, именно Ницше впервые начинает говорить о действиях и состояниях индивида с точки зрения их соотношения со способностью к существованию, с волей к власти. Это свойство ницшевской философии может быть частично схвачено в том, что Делез называет «методом драматизации»: постоянного вопроса о том, «чья воля стоит за этими словами (действиями)» или «чье существование происходит через эти действия или слова»². Это становится возможным после уничтожения субъекта, приведения мышления в состояние аскетичной простоты. Существование или становление воспринимается в качестве утверждения самого себя, утверждения, которое не требует никакого субъекта. Если нет разницы между существованием и существующим, нет субъекта, то в любой момент можно спрашивать только о том «а что сейчас существует», «что существует здесь», что именно существует в виде этого действия — любое двойное дно вскрыто и уничтожено. Само существование не требует того, чтобы его обосновывали, оно не является тем субъектом, в существовании которого можно сомневаться, и наличие которого нужно доказывать. Существование, бесспорно, есть и оно точно каким-то образом утверждается. Для Ницше существование, или сила, или воля к власти представляют собой чистую имманентность, относящуюся только к самой себе, и к которой, в тоже время, относится все остальное.

Очищение мышления от иллюзии субъекта приводит нас к тому, что можно назвать «одухотворением вражды»: «Другим торжеством называется наше одухотворение вражды. Оно состоит в глубоком понимании ценности иметь врагов...»³. Идея Ницше заключается в том, чтобы показать вражду в качестве воплощения

² Делез Ж. Ницше и философия. М. : Ad Marginem, 2004. С. 170

³ Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // По ту сторону добра и зла: Сочинения. М. : Эксмо-Пресс, 2001. С. 773

воли к существованию, а моральное осуждение — в качестве иллюзии, искажения силы, подчинения слабости. В действительности только лишь признание вражды, выражение воли к власти, не должно нас устраивать: все что угодно есть выражение воли к власти (ведь и мораль в конечном итоге также является выражением воли к власти, только выражением извращенным, направленным на причинение страданий самому себе). Поэтому, рассуждая о вражде, мы должны задавать вопрос о том, выражением чьей воли или осуществлением чьего существования она (вражда) является.

Именно такая простая трактовка существования часто встречается у Ницше, подводя его к слабым выводам. Так, часто мы видим описание вражды в качестве выражения воли к власти или способности к существованию, без разбора специфики этого выражения, без различения тех способов, которыми осуществляется вражда. В качестве примера такого упрощения мы можем вспомнить, например, воспевание варваров и их жестокости как естественного проявления воли к власти. Это описание варваров-завоевателей полностью игнорирует то обстоятельство, что их отношение к завоеванным скорее определяется восприятием чужих в качестве существ другого порядка, «не людей», тогда как их отношения внутри собственного сообщества (отношения к другим людям) такой жестокости не допускают.

Это позволяет нам сделать второе предварительное замечание, без которого дальнейшее движение будет затруднено. А именно, мы должны прояснить то, как мы мыслим существование индивидов (с которым будет сопоставляться вражда). Существование индивидов предстает для нас в качестве со-бытия, разделения собственного бытия с другими. Причем, эта разделенность со-бытия схватывается не столько в качестве «свойства» бытия, но в качестве процесса (социальности), в котором индивиды осуществляют свою способность быть, реализуют ее в виде появления личностей, социальных связей и форм. Мы не станем здесь глубоко вдаваться в разъяснение этой позиции, укажем только на то, что эта позиция в целом проистекает из хайдеггеровского «Mitsein». Очерчивая суть и источники этого понимания социальности, мы

приведем здесь всего два высказывания. Во-первых, это комментарий Ж.-Л. Нанси к понятию «Mitsein»: «В конце концов, стоит понять, что “mit” не квалифицирует “sein” (как если бы бытие чисто случайно существовало само по себе, и если бы бытие было самим собой, то есть если бы бытие было или существовало в абсолюте), и что “mit” не квалифицирует “dasien”, а по преимуществу конституирует его. Используя немецкий вычурный, можно сказать, что речь идет о “seindamit” или о “so” как подлинно исключительной и изначальной модальности бытия-здесь или бытия-вот»⁴. Здесь совместность характеризуется не в качестве случайного свойства бытия, «внешнего» условия, но, напротив, составляет его природу, само бытие и есть по существу совместность.

Во-вторых, мы укажем необходимость особенной процессной трактовки совместности. Со-бытие ни в коем случае не должно мыслиться в качестве единства, к которому присоединяются или которое составляют собой индивиды. «Следовательно, социальность — это не общая субстанция, форма или общее бытие. Социальность — это “бытие-вместе”. Это не означает, что бытие как общая и всеобщая субстанция распределяется между нами, но скорее бытие есть только как разделенное между существованиями. С одной стороны, нет бытия между существованиями, поскольку пространство существований есть их опространствливание, а вовсе не пространство, принадлежащее всем и никому в отдельности, следовательно, принадлежащее самому себе. С другой стороны, бытие каждого сосуществования, т. е. бытие того, что разделяет бытие и благодаря чему оно есть, есть не что иное, как само это разделение. Таким образом, то, что разделяет нас и разделяется нами, есть ускользание социальности, которое есть ускользание собственности самости и открытие индивидуального существования, как со-бытия, совместности»⁵. Социальность не существует ни вне индивидов, ни между ними, социальность — это не то, что может «принадлежать самому себе», субстанция в смысле *causa sui*. Социальность — это и есть сам акт разделения бытия, через

⁴ Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М. : Водолей, 2011. С. 148.

⁵ Керимов Т. Х. Неразрешимости. М. : Академический проект, 2007. С. 21.

который или при помощи которого существующие вообще могут быть. Именно в этом смысле совместного как разделяемого мы в дальнейшем и будем говорить о социальности и со-бытии.

Наконец, мы подходим к тому, чтобы описать вражду, которая бы находилась за рамками конкретных условий, и соотнести ее со способностью к существованию. Возможно нарисовать два крайних противоположных портрета такой вражды: неприязнь и состязание.

Суть неприязни заключается в том, что другой начинает восприниматься как «постоянное зло». В неприязни происходит как бы «зацикливание» и другой в восприятии предстает как «постоянный» враг, вне зависимости от его роли, положения или наличия или отсутствия между сторонами взаимодействия. Через это постоянное воспроизведение противостояния даже там, где для него нет действительных оснований, как раз и можно понимать неприязнь.

Неприязнь — это нежелание принять другого, стремление к закреплению его в рамках роли «конфликтующей стороны». Неприязнь в этом смысле закрывает допущение спонтанности другого: любое его проявление (в любом контексте и месте) по умолчанию считается вредным и недопустимым. Человек, которого мы «не принимаем» никогда не может быть прав, любые его действия или слова всегда воспринимаются как вредные, в них усматриваются скверные мотивы. Неприязнь на самом деле не просто сводит другого только к одной роли, но она закрывает от нас его способность быть как способность быть разным. Поэтому неприязнь, как правило, связана с упрощенной трактовкой поступков другого, которым начинает приписываться один и тот же мотив. Очевидно, приписывание играет некоторую роль в упрощении реакций и взаимодействий. Говоря языком социальной феноменологии, можно сказать, что неприязнь в каком-то смысле является результатом хабитуализации и «облегчает» социальное взаимодействие за счет стандартизации реакций. Из этого следует, что неприязнь является не актуализацией совместного бытия, но, наоборот, его забвением. В чем-то аналогично «морали слабых», неприязнь содержит в себе искажение, позволяя испытывающему

неприятель скрывается, прятаться от своей способности к существованию. Подобно морали, неприятель полагает субъекта, но совершает связку в другую сторону. Объект неприятеля оказывается заранее определенным и описанным в качестве «плохого», и все его действия и проявления также приобретают негативную оценку.

Пусть не оценка силы определяет оценку субъекта, а, наоборот, оценка субъекта определяет оценку силы, это не меняет сути дела: вместо признания необходимости и ценности самого взаимодействия с другим, мы получаем возможность оправдать собственный отказ от этого взаимодействия, а вместо осуществления разделения собственного бытия, мы получаем возможность оправдывать собственную слепоту и страх. Но значит ли это что любая вражда и правда является негативной, что она снижает нашу способность к существованию? Здесь следует задать вопрос о том, можем ли мы представить себе такую вражду, которая, напротив, стимулировала бы нашу способность к существованию, стимулировала бы разделение собственного бытия с другими. Например, таким образом мы можем мыслить вражду, когда определяем ее в качестве состязания или провокации.

Так, состязание представляет собой проявление силы, оставляющее другому место для такого же проявления, даже вынуждающее, провоцирующее другого к проявлению силы. Вражда предстает как способ различания и способ сочленения сил-существований через различание: родитель может ждать от ребенка его своеволия и радоваться ему просто потому, что в этом своеволии он (ребенок) начинает быть сам. Или же вмешательство в существование другого может иметь целью именно само это вмешательство, актуализацию некоторой совместности и взаимозависимости. Картина идеальной совместности становится похожей на состязание, открытую борьбу, участники которой провоцируют друг друга, обмениваются попытками подчинения для того, чтобы тем самым вовлечь друг друга в совместность. Эта провокация и этот обмен вызовами становятся, прежде всего, приглашением и фиксацией факта разделенности бытия друг с другом вступающих в состязание сторон.

Интересно, что если мы вспомним об агоне и агоре, как прежде всего пространстве рынка и только потом политической арене, то сможем выстроить параллели с тем отношением к переговорам, которое обнаруживается в современной деловой практике. Так и в рамках практических подходов, вопреки традиционной логике представления переговоров как рационального взаимодействия сторон, имеющих представление о собственных интересах, возможностях и правилах взаимодействия с оппонентом, современная логика вплотную приходит к тому, что переговоры представляются местом, где производятся и сама договоренность, и позиции сторон, и формируются правила отношений. Описание взаимодействия в переговорах, таким образом, максимально приближается к описанию самого социального взаимодействия. Мы можем обнаружить несколько вполне практических советов и установок, которые имеют в своем основании именно представление об отсутствии субъектов и ценности самого состязания.

Таким образом, кардинально меняется само представление о переговорном процессе: вместо состязания, в котором стороны обсуждают и согласуют заранее существовавшие у них интересы, переговоры становятся местом, где определяются позиции сторон, где эти стороны как раз формируют свои представления о собственной выгоде и справедливой цене (в деньгах, минутах или влиянии). Цели, ценности, представления, существовавшие до переговоров, не имеют значения, они по-настоящему сформируются только к окончанию переговорного процесса, как элементы (но не источники) возникшего отношения. В практической этике переговоры мыслятся не как место выяснения отношений между сложившимися субъектами, но как место, где конструируются интересы сторон. Нельзя сказать, что эта позиция активно рефлексивируется или прямо артикулируется, но она явно вытекает из того, как описываются сами переговоры. В итоге, когда мы говорим о практическом мышлении переговоров, мы должны заметить, что здесь так же, как в теоретических рассуждениях, происходит осмысление социального взаимодействия как единственного источника, в котором может формироваться представление о должном или

лучшем. Интересы и позиции сторон вырабатываются в процессе взаимодействия, сами субъекты меняются в течение переговоров. До этого взаимодействия есть только некоторая субъективность и силы, которые готовы к воздействию друг на друга (сравним опять же с Делезом). И «моральная задача» переговорщика заключается не в том, чтобы учесть интересы, возникшие до отношений: мораль и забота о другом заключаются в том, чтобы сами отношения определенным образом «зарядить», сделать их насыщенными и способными реально запустить процесс изменения позиций и изменения личностей переговорщиков.

В такой трактовке переговоры становятся не просто инструментом, но и самой ценностью. «Худший поступок, который вы можете совершить по отношению к другому переговорщику» — это именно сам отказ от переговоров⁶.

В самом деле, только в результате споров и обсуждений у каждой из сторон формируется ее позиция. Эта позиция складывается из всех маневров, которые совершаются, из переоценки цен и изменения представлений о собственном благе. Только участник длительных и сложных переговоров чувствует уверенность в полученном результате, обоснованность своих ожиданий. Результат оказывается обоснованным не внешними критериями и оценками, но теми событиями, из которых состоял сам переговорный процесс. В этом смысле переговоры и осмысляются в качестве того места, где происходит со-бытие. Они важны и ценны уже потому, что они единственные дают возможность по-настоящему совместно выработать суждение о том, что будет впоследствии считаться ценным. Осмысление важности и ценности переговоров в качестве такого особенного места, где происходит реальное взаимодействие между людьми, осмысление важности и ценности самого этого взаимодействия — есть по существу признание переговоров в качестве практики проявления со-бытия.

Таким образом, мы можем говорить об этичности вражды, об отношении вражды к существованию индивидов. И здесь мы

⁶ См. например: *Кеннеди Г. Договориться можно обо всем! Как добиваться максимума в любых переговорах.* М. : Альпина Паблишерз, 2010.

фиксируем двоякость этого отношения: вражда может быть как активацией этичности, так и искажением со-бытия; как способом убежать в субъективность, так и стимуляцией различия, готовностью к его проявлению. В то же время состязание предстает в качестве режима власти или подчинения, который позволяет действовать вне предположения субъектов напряженностей между ними, но формирует такое пространство, в котором через появление различий и столкновение сил происходит разделение собственного бытия с другими. Понимаемая в таком ключе вражда может принимать форму заботы о со-бытии в его актуальности, в противоположность обыденной своей трактовке как способа бегства от совместности бытия в некоторую объективность. Все вышеизложенное позволяет нам говорить о том, что этика в качестве способа существования может быть реализована также и в форме вражды.

И. А. Ильина

Ницшеанское понимание философии как регулятивной идеи

Вопрос о том, можно ли считать Ницше философом, возник сразу же после выхода в свет его произведений. Ницше сам дает повод этим сомнениям, поскольку во множестве своих произведений неоднозначно оценивает их характер и статус собственной деятельности как мыслителя. В частности, мы можем вспомнить известное произведение под названием «Мы — филологи».

Ф. Ницше писал афоризмы, которые вовсе не вытекали с логической необходимостью один из другого. Истинность этих афоризмов отнюдь не доказывалась их включенностью в единое целое философской мысли. С другой стороны, их истинность не доказывалась и указанием на какие-то строго верифицируемые факты, на основании которых был бы сделан вывод, который и представляет